Quêtes littéraires nº 8, 2018
https://doi.org/10.31743/ql.3478

Fayçal Falaky Université de Tulane

Les mouvements de la vanité à l'époque des Lumières

« L'orgueil est une petitesse, et tellement née avec nous, qu'on ne verra pas un seul enfant dans le plus bas âge, qui ne soit naturellement vaniteux » (Mirabeau, 1758, p. 158). L'idée que la vanité est naturelle ou inhérente à l'homme est, pourrait-on dire, un trope aussi vieux que le christianisme, sinon l'homme lui-même. Mais si la vanité, pour paraphraser La Rochefoucauld, a toujours parlé, le terme *vaniteux*, que Mirabeau emploie, émet ses premiers balbutiements beaucoup plus tard, et ce n'est qu'en 1743 qu'il commence à être enregistré dans les dictionnaires.

Définissant le néologisme très brièvement comme présomptueux et fastueux, l'auteur de l'entrée dans le Dictionnaire de Trévoux remarque sur la rareté du mot et affirme qu'il ne l'a trouvé « ni dans les vieux, ni dans les nouveaux dictionnaires » (1743, *s/v vaniteux*). Il inclut toutefois deux exemples d'utilisation du terme, tous deux tirés de la deuxième édition du *Traité du vrai mérite de l'homme* de M. de Claville, publiée sept ans auparavant, en 1736. Dans le premier exemple, Claville emploie l'adjectif pour critiquer le raffinement excessif et la délicatesse exagérée dans l'accueil et la présentation des repas : « Il faut se rendre la vie aisée et s'accommoder un peu au temps et aux lieux, trop de régularité devient mauvaise humeur ou faiblesse vaniteuse » (1736, p. 228-29). Le deuxième exemple concerne la nécessité de trouver un juste milieu entre avarice et dissipation et l'importance de ne pas se laisser piéger par des affectations ridicules pour faire plus que nécessaire, par ce que Claville appelle les « générosités vaniteuses » (1736, p. 355). Ce que l'on peut retenir de ces deux exemples est que le *vaniteux*, dans son souci de vouloir faire impression, n'est pas

■ Fayçal Falaky – Associate Professor à l'Université de Tulane, en Louisiane. Adresse pour correspondance : 311 Newcomb Hall, Department of French & Italian, Tulane University, New Orleans LA 70118 USA ; e-mail : ffalaky@tulane.edu

si différent du *vain*. Mais si Claville ressent le besoin d'employer un néologisme pour décrire ce type d'ostentation excessive, c'est parce que le terme de *vaniteux* se défait de certaines connotations religieuses encore portées par le mot *vain*. Le *vain*, dit le Dictionnaire de Trévoux, est celui « qui n'a point de solidité, de principes, certains, et assurés », et c'est, en outre, ce « qui n'a que l'apparence, qui trompe les yeux ; qui est chimérique, inutile et frivole » (1743, *s/v vain*). Puisqu'il désigne la nature transitoire et futile de toute chose terrestre, le *vain* se pose comme l'antithèse de la permanence du royaume divin. Avec le *vaniteux*, cependant, cette dichotomie est effacée. Comme le laissent entendre les deux exemples du *Traité* de Claville ou le fait même que ce « best-seller » du dix-huitième siècle soit un manuel sur l'art de bien vivre, le terme de *vaniteux* désigne plutôt un comportement social indécent, et toute réflexion théologique sur la vacuité de la condition humaine est ici hors de propos.

Se détachant donc d'une dialectique religieuse régie par la distinction entre le sacré et le mondain, le terme de *vaniteux* émerge donc dans un espace purement intramondain pour signaler une conduite heurtant l'étiquette ou bien une personne inconvenante qui ne peut pas bien s'adapter à la bienséance sociale. De même, si Mirabeau introduit son propos sur l'enfant vaniteux en disant que la vanité relève du vice ou de la vertu, c'est que ce mobile naturel n'est pas nécessairement une mauvaise qualité. Elle peut conduire à la présomption et à un orgueil excessif si elle n'est pas contrôlée, mais en ce qu'elle attire l'estime d'autrui, la vanité est aussi une contre-mesure naturelle à la misanthropie et à l'asociabilité. La morale, dit-il, « nous montre à nous respecter nous-mêmes, et à respecter l'opinion d'autrui. Ainsi donc, pour les raisons déduites ci-dessus, une décence de mœurs relative est de l'essence civile de tout être faisant portion de la société » (Mirabeau, 1758, p. 158).

Pour Bernard Teyssandier, cette recontextualisation de la vanité est évidente dans le glissement sémantique qui se fait entre la vanité vaine et la vanité vaniteuse. Tout comme le terme *mondain*, la vanité, dit-il, appartient à une catégorie de mots dont la référence aux XVIIe et XVIIIe siècles est à cheval entre le sacré et une nouvelle éthique profane :

> La précision mérite qu'on la note : c'est l'autonomie de la morale par rapport à la religion, au sens large, c'est sa laïcisation en somme, que va enregistrer bientôt le glissement du « vain » au « vaniteux » à l'intérieur de la « vanité » traditionnellement reçue comme marque du néant de l'homme devant Dieu. […] Autant dire que la vanité fait partie de ces zones de l'anthropologie classique où s'effectuent les nouveaux partages, où se consomment les ruptures qui assument le passage de l'humanisme dévot à la pensée critique des Lumières. (2005, p. 39-40)

Teyssandier note également qu'au-delà du néologisme de *vaniteux*, ce glissement référentiel était aussi déjà perceptible dans l'acception du mot *vain*. À titre d'exemple, il mentionne les deux significations dans le *Dictionnaire universel* de 1690, puisqu'outre la définition classique du *vain* comme étant ce « qui n'a point de solidité, de principes

certains et assurés » ou « ce qui n'est qu'en apparence, qui trompe les yeux, qui est chimérique », Furetière ajoute qu'en morale, *vain* signifie aussi « Glorieux, superbe, qui a bonne opinion de lui-même » (1690, *s/v vain*). Alors que le premier évoque le caractère éphémère et la vacuité des désirs terrestres, le second, tout comme *vaniteux* quelques années plus tard, sous-entend plutôt l'arrogance et la suffisance caractéristiques du présomptueux. Dans le même ordre d'idées, Anne-Élisabeth Spica oppose les deux en disant que :

> La première, expression d'une vision théocentrique et corollaire du péché adamique, révèle l'inanité du monde comme des postures humaines qui s'y fondent exclusivement. La seconde, qui s'alimente de la présomption et de l'enflure, rejoint la première en ce qu'elle comble le néant suscité par la vanité vaine d'un excès de vent et de boursouflure – celle que passe au crible l'analyse moraliste. (2005, p. 12)

Tandis que les deux termes renvoient au vide de la condition humaine – le vain est néant existentiel et le vaniteux, boursouflure creuse – ces deux facettes de la vanité divergent quant au rapport de cette dernière aux notions d'impermanence et de changement. Comme nous nous proposons de le montrer dans cet article, la vanité au XVIIIe siècle désigne de moins en moins le fugace et le transitoire et renvoie plutôt à ce qui s'éternise dans son mode d'être, à ce qui ne suit pas le train du monde et de l'époque. En passant du religieux au séculier, la vanité, en d'autres termes, est moins utilisée pour déplorer notre évanescence que pour décrier l'incapacité de certains personnes à changer, ou comme le dit Claville, à « s'accommoder au temps et aux lieux » (1736, p. 228).

« Vanitas vanitatum et omnia vanitas » (Ecc 1, 2), disent les premiers mots de l'Ecclésiaste, dont les différents chapitres ne sont qu'une paraphrase de la même idée : vanité des vanités et tout est vanité. Pour beaucoup de chrétiens, ce message marque le néant de la gloire et de la vie humaine et la certitude de la mort. L' *Omnia vanitas*, cependant, pourrait aussi très bien se référer à l'omniprésence de la vanité comme motif dans l'Europe des pré-Lumières, que ce soit dans les tableaux représentant crânes, bulles, sabliers ou autres attributs de la mort ou dans les sermons et prédications rappelant aux fidèles l'inanité des plaisirs terrestres. Comme l'écrit le ministre huguenot Pierre Dumoulin dans l'un de ces sermons : « Il n'y a point de discours plus sérieux que celui qui parle de la vanité. C'est une haute contemplation que parler de notre petitesse, puisque par icelle l'homme en se méprisant s'élève par dessus soi-même » (1635, p. 10). Le sujet est donc d'une grande importance parce qu'il sert à nous rappeler notre faiblesse ainsi que notre nature double, faite de misère et de grandeur car, malgré sa condition de créature déchue, l'homme garde en lui le souvenir et la nostalgie de la demeure éternelle d'où il est tombé et à laquelle il espère un jour pouvoir revenir. Parler de la vanité de la vie, c'est donc, comme dit Dumoulin, « Non pour nous y chagriner, mais pour nous préparer a en sortir. Nul n'aspirera comme il faut à la vie future qui n'a méprisé la présente » (1635, p. 9).

L'exhortation au lecteur de s'élever au-dessus de soi cherche donc à rappeler à l'homme dédoublé de la Chute d'ignorer autant que possible les plaisirs terrestres et transitoires – associés à notre nature basse et animale – et de fixer son âme uniquement sur Dieu jusqu'au jour où il la Lui rend. Cette réflexion sur le dédoublement de l'homme est aussi au cœur du discours de saint Augustin sur les trois concupiscences fallacieuses, discours que Pascal reprend dans l'une des méditations les plus connues des *Pensées* :

> « Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair ou concupiscence des yeux ou orgueil de la vie : *libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi.* » Malheureuse la terre de malédiction que ces trois fleuves de feu embrasent plutôt qu'ils n'arrosent ! Heureux ceux qui, étant sur ces fleuves, non pas plongés, non pas entraînés, mais immobilement, mais affermis ; non pas debout, mais assis dans une assiette basse et sûre, d'où ils ne se relèvent pas avant la lumière, mais, après s'y être reposés en paix, tendent la main à celui qui les doit élever, pour les faire tenir debout et fermes dans les porches de la sainte Jérusalem, où l'orgueil ne pourra plus les combattre et les abattre ; et qui cependant pleurent, non pas de voir écouler toutes les choses périssables que les torrents entraînent, mais dans le souvenir de leur chère patrie, de la Jérusalem céleste, dont ils se souviennent sans cesse dans la longueur de leur exil. (1904, p. 369-70)

Cette représentation des fidèles qui aspirent à retourner à la Sainte Jérusalem établit un contraste très commun dans les discours sur la vanité, celui qui met dos à dos la solidité de Dieu (« mon roc », « mon rempart » aiment répéter les psaumes) et l'univers précaire, fugace et inconstant de la cité des hommes. Contrairement au Dieu qui le guette, l'homme est proie aux vicissitudes de ses désirs, condamné à une chasse interminable sans aucun autre but que de chasser. La différence entre Babylone et Jérusalem est aussi morale qu'elle est physique. L'espace de Babylone, nous dit Michel Serres, « est celui de la chute et de l'entraînement […] dans l'espace de Sion, dans les porches de Jérusalem, véritable patrie : en ces lieux, il est possible de s'appuyer sur un point fixe, de s'élever en restant ferme » (1968, 703-04). Dans son commentaire sur ces deux cités bibliques, Bossuet dessine le même contraste : « Babylone charnelle et terrestre ; Jérusalem divine et spirituelle, dont l'une est posée sur les fleuves, c'est-à-dire dans une éternelle agitation […] et l'autre est bâtie sur une montagne, c'est-à-dire dans une consistance immuable » (1880, p. 3). Errant de désirs en désirs sans trouver quoi que ce soit qui le satisfasse, l'humain est condamné par sa propre vanité à une vie de fluctuation, de volatilité et d'inconstance qui ne peut être guérie que si l'on s'abandonne à la fixité imperturbable de Dieu, à ce que Bossuet appelle, « les lois de cette éternité, à laquelle rien n'est nouveau, qui enferme dans son unité toutes les différences des temps » (1849, p. 143). Il ne s'agit pas ici de s'adapter aux lois ou aux changements du temps (du *saeculum*), mais plutôt de l'annihiler pour faciliter le retour à un absolu éternel et intemporel. La littérature religieuse des XVIIe et XVIIIe siècles regorge de métaphores pour re-

présenter, à la fois, et cet écoulement du temps et l'inconstance de l'homme. Comme tout ce qui est facilement secoué par le vent, lié par paronomase à la vanité, l'humain est à la fois vagues de mer, bulles, sable mouvant ou, comme le note le dominicain Louis de Grenade, roseau mobile :

> Entre les excellentes louanges de S. Jean, la première est celle de sa force et de sa fermeté admirable, qu'il a fait paraître, en ce que non seulement il a très constamment gardé dans toute sa vie une conduite également austère, sainte, et innocente ; mais il alla sans crainte au péril de sa vie représenter à Hérode, au milieu de sa cour, l'inceste dans lequel il vivait avec Hérodias, femme de son frère. Cette force et cette fermeté intrépide condamne visiblement l'inconstance et la légèreté de plusieurs, qui sont comme de faibles roseaux que le moindre vent de la cupidité, de la tentation, de la crainte et de la confusion agite, abat et fait tomber, en les détournant de l'exercice de la vertu et de la piété. Evitons, mes frères, cette inconstance et cette légèreté, et travaillons pour cela à nous affermir dans les exercices de la piété vraiment chrétienne, en sorte que nous ne ressemblions plus à des roseaux mobiles que tout vent de cupidité ou de vanité ébranle et agite ; mais qu'étant au contraire profondément enracinés et solidement affermis en JÉSUS-CHRIST, nous soyons comme cet arbre planté proche le courant des eaux, qui ne manquera point de donner en son temps, le fruit de la vie éternelle et la gloire de l'immortalité. (1698, p. 390)

Tout comme les trois fleuves de Pascal, les concupiscences sont représentées ici comme des vents menaçant de nous emporter dans leur sillage. L'imagerie est différente mais l'allégorie est toujours la même, le chrétien idéal étant dans les deux cas celui qui arrive, malgré l'inconstance intrinsèque à sa condition misérable, à refléter le mieux la fixité inébranlable du Divin.

La représentation de Louis de Grenade de l'inconstance de l'homme est d'un intérêt particulier parce que sa représentation du Roseau contraste avec cette autre représentation – du moins plus familière aux lecteurs modernes – que l'on retrouve dans une autre œuvre du XVIIe siècle. Dans *Le Chêne et le Roseau*, La Fontaine critique la vanité des puissants, imposants et pompeux mais pris au piège de leur propre aplomb, et loue, à travers l'image du roseau souple mais tenace, des qualités qui vont à contre-courant de la pensée religieuse. Contrairement au grand et magnanime, le roseau nous présente un modèle différent à suivre, un modèle qui prône un code de conduite et de pensée axé sur la vie sociale et qui cultive les attributs typiquement associés à l'honnête homme de l'âge classique. Cet homme qui ne se pique de rien est estimé pour sa modération, sa souplesse et, comme le Philinte de Molière, il ne se met pas en peine des mœurs du temps. Homme social de bonne conversation et de bonne compagnie, il est capable de s'adapter aux manières du monde et, à cet égard, il est l'idéal qui sera incarné par le philosophe du XVIIIe siècle.

En définissant le philosophe, d'abord dans ses *Nouvelles libertés de penser* en 1743, puis dans *L'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert*, César Chesneau Dumarsais a pour principal objectif d'en faire non pas un Diogène qui méprise la vanité ou l'artificialité

des conduites humaines mais plutôt un penseur moderne qui soit capable de relier sa foi en la raison avec une responsabilité sociale :

> L'homme n'est point un monstre qui ne doive vivre que dans les abîmes de la mer, ou dans le fond d'une forêt. Les seules nécessités de la vie lui rendent le commerce des autres nécessaire, et dans quel qu'état où il puisse se trouver, ses besoins et le bien-être l'engagent à vivre en société. Ainsi la raison exige de lui qu'il connaisse, qu'il étudie, et qu'il travaille à acquérir les qualités sociables […] Notre philosophe ne se croit pas en exil en ce monde ; il ne croit point être en pays ennemi ; il veut jouir en sage économe, des biens que la nature lui offre ; il veut trouver du plaisir avec les autres, et pour en trouver il faut en faire : ainsi, il cherche à convenir à ceux avec qui le hasard ou son choix le font vivre, et il trouve en même temps ce qui lui convient. C'est un honnête homme qui veut plaire et se rendre utile. (Dieckmann, 1948, p. 44)

À l'écoute des frémissements de son siècle et de la scène sociale, le philosophe moderne est aussi un honnête homme dans le sens où il rejette l'attitude du pédant, du vantard ou de la prude, personnages présomptueux dont le comportement au XVIII[e] siècle sera progressivement considéré comme démodé, inélégant et lourd. En tant qu'homme pratique, il évite aussi l'austérité obstinée des penseurs, religieux ou autres, dont les systèmes et idéaux fixes ne se conforment pas aux aléas de la réalité. En fait, les deux fois où Dumarsais utilise le terme *vain* dans son article, c'est pour dénoncer l'inutilité (ou la vanité) de tels théoriciens : « Il est étonnant que les hommes s'attachent si peu à tout ce qui est de pratique, et qu'ils s'échauffent si fort sur de vaines spéculations […] que de disputes frivoles dans les écoles ! que de livres sur de vaines questions ! » (Dieckmann, 1948, p. 43). Plus significatif encore pour notre propos est le fait qu'en plus de sa souplesse sociale, le philosophe de Dumarsais se caractérise par ce que la littérature religieuse appellerait vaine agitation ou vain tumulte : le mouvement et l'action. Bien qu'il ne soit pas préoccupé par l'ambition, le philosophe, écrit-il, est loin d'être un de « ces indolents, qui, livrés à une méditation paresseuse, négligent le soin de leurs affaires temporelles, et de tout ce qui s'appelle fortune ». Au contraire, ajoute-t-il, le philosophe moderne « veut avoir les douces commodités de la vie. Il lui faut, outre le nécessaire précis, un honnête superflu nécessaire à un honnête homme, et par lequel seul on est heureux : c'est le fond des bienséances et des agréments » (Dieckmann, 1948, p. 60).

La critique que Dumarsais fait de l'oisiveté religieuse ou philosophique est teintée d'une dimension physiologique chère aux matérialistes du XVIII[e] siècle. Puisque dans leur vision moniste du corps et de l'esprit, la vivacité de l'un impliquait celle de l'autre, les philosophes matérialistes croyaient que le repos du religieux ou du sage était aussi infructueux que malsain. Laissant donc derrière lui l'image ascétique et stagnante des « indolents livrés à une méditation paresseuse », le philosophe moderne représenté par Dumarsais ne néglige pas les affaires mondaines et choisit de vivre une vie plus active et plus mobile. Dans *Éléments de physiologie*, Diderot exprime

un avis similaire et va jusqu'à ridiculiser l'image stéréotypée du philosophe imaginé comme sage à la retraite : « Rien n'est plus contraire à la nature que la médiation habituelle, ou l'état du savant. L'homme est né pour agir. Sa santé tient au mouvement » (1964, p. 300). De même, La Mettrie déclare dans *L'Homme-machine* que « nous n'avons pas originairement été faits pour être savants ; c'est peut-être par une espèce d'abus de nos facultés organiques que nous le sommes devenus, et cela à la charge de l'État, qui nourrit une multitude de fainéants, que la vanité a décorés du nom de Philosophes » (1981, p. 182). Dans *l'Anti-Sénèque*, La Mettrie approfondit le rapport entre l'esprit et le corps par une distinction physiologique entre stoïciens et épicuriens et par un rejet de l'indolence des sages disciples de Sénèque : « Que nous serons Anti-Stoïciens ! Ces philosophes sont sévères, tristes, durs ; nous serons doux, gais, complaisants. Toutes âmes, ils font abstraction de leur corps ; tout corps, nous ferons abstraction de notre âme » (1796, p. 142).

Ce besoin d'agir est au cœur d'un des principaux arguments de Voltaire contre Pascal. Dans ses *Remarques sur les Pensées*, l'une de ces critiques contre l'homme qu'il aimait appeler le sublime misanthrope se rapporte à une méditation dans laquelle Pascal note que l'homme cherche constamment à s'éloigner du repos car cette quiétude représente un moment où rien ne peut nous détourner de notre propre misère, où « nous ne voyons que nous ». À cela, Voltaire répond :

> Ce mot, ne voir que nous, ne forme aucun sens. Qu'est-ce qu'un homme qui n'agirait point, et qui est supposé se contempler ? Non-seulement je dis que cet homme serait un imbécile, inutile à la société ; mais je dis que cet homme ne peut exister. Car cet homme que contemplerait-il ? Son corps, ses pieds, ses mains, ses cinq sens ? ou il serait un idiot, ou bien il ferait usage de tout cela. Resterait-il à contempler sa faculté de penser ? Mais il ne peut contempler cette faculté qu'en l'exerçant. Ou il ne pensera à rien, on bien il pensera aux idées qui lui sont déjà venues, ou il en composera de nouvelles ; or il ne peut avoir d'idées que du dehors […] L'homme est né pour l'action, comme le feu tend en haut et la pierre en bas. (1875, p. 90)

Si Voltaire insiste sur le fait qu'un homme inactif serait un imbécile ou un idiot, c'est parce que, comme Locke, il a une conception sensationniste de la connaissance. Si l'homme acquiert la connaissance par l'expérience de ses sens, il en résulterait que l'homme qui reste immobile sans jamais s'aventurer dans le monde finirait logiquement par devenir un idiot plutôt qu'un modèle de vertu. La méditation de Pascal sur la peur qu'a l'homme du repos s'inscrit dans une réflexion plus large sur la valeur du divertissement, ce tumulte incessant par lequel l'homme évite de penser au malheur constitutif de son existence. Que ce soit le jeu, la chasse, la guerre, les grands emplois ou la conversation des femmes, toutes ces activités sont, pour Pascal, une marque du malheur intrinsèque de l'homme ; et ce malheur, dit-il, « vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre » (1904, p. 53). Pour Voltaire, cependant, un tel principe était doublement pervers : il induit l'homme à une

indolence contre-nature – l'homme est né pour agir – et le transforme en un être creux (imbécile) et socialement inutile.

Le vide, habituellement associé à la vanité, est ici renversé puisque l'utile lui-même est redéfini selon des préoccupations sociales plutôt que divines. En tant que tel, le vain se rattache davantage au socialement inutile, au démodé ou au suranné plutôt qu'à ce qui aurait traditionnellement été jugé frivole et superflu. Si ce dernier, écrit Voltaire dans *Le Mondain*, est chose très nécessaire, c'est parce que le luxe tout comme la vanité sont importants pour la croissance économique d'un peuple et donc pour sa prospérité et son bien-être. « Otez la vanité aux grandes dames », dit-il citant l'auteur de la *Fable des abeilles*, « plus de belles manufactures de soie, plus d'ouvriers ni d'ouvrières en mille genres ; une grande partie de la nation est réduite à la mendicité » (1819, p. 42). Ceci est également l'avis de Dumarsais dans son article sur le Philosophe. Quand il dit que le philosophe cherche le commerce de la vie, cela ne veut pas seulement dire qu'il cherche à apporter son grain de sel à la vie sociale mais également à la vie commerciale de la société :

> Le mépris des grandeurs et des richesses, et les autres principes de la religion, malgré les interprétations qu'on a été obligé de leur donner, sont contraires à tout ce qui peut rendre un empire heureux et florissant. […] À la vérité, nous n'estimons pas moins un philosophe pour être pauvre ; mais nous le bannissons de notre société, s'il ne travaille à se délivrer de sa misère. Ce n'est pas que nous craignions qu'il nous soit à charge : nous l'aiderons dans ses besoins ; mais nous ne croyons pas que l'indolence soit une vertu. (Dieckmann, 1948, p. 56)

Que l'indolence ne soit pas une vertu est la visée ironique de la fable de Mandeville citée par Voltaire. Donnant libre cours au vice, certaines abeilles s'efforcent de satisfaire la vanité et la luxure des autres et, ce faisant, créent une économie dynamique et prospère. Devenues vertueuses, elles s'avèrent, dans leur sage suffisance, complètement inutiles pour les bons rouages de la société. Au cours du XVIII[e] siècle, c'est ainsi que de nombreux philosophes ont vu le clergé et les religieux qui renonçaient à la vie pour vaquer à la contemplation divine. Ce sont des « orgueilleux et inutiles fainéants » (1971, p. 873), dit Diderot, et pour Helvétius, ce sont de mauvais citoyens qui portent leur fidélité et leur attention ailleurs que dans la société commune. Un ermite, un moine, dit-il d'un ton moqueur, « peut à force de macérations faire fortune en Paradis ; on peut le décorer de l'auréole ; mais s'il n'a fait aucun bien sur la terre, il n'est pas honnête » (2011, p. 249). Ce qui compte, en d'autres termes, c'est le public, le social et le quotidien, et tout le reste n'est que chimère vide et vanité inutile ; et, dans un siècle où l'utile est défini selon des critères socio-économiques, ce terme était de plus en plus utilisé pour parler de l'inutilité et de la suffisance prétentieuse des prêtres. Comme le laisse entendre Voltaire dans son poème sur la nature du plaisir, il n'y a pas de vanité plus grande que celle des prêtres puisqu'ils osent croire vaincre la nature elle-même et se font orgueil de leur propre inhumanité :

J'admire et ne plains point un cœur maître de soi,
Qui, tenant ses désirs enchaînés sous sa loi,
S'arrache au genre humain pour Dieu qui nous fit naître ;
Se plaît à l'éviter plutôt qu'à le connaître ;
Et, brûlant pour son Dieu d'un amour dévorant,
Fuit les plaisirs permis pour un plaisir plus grand.
Mais que fier, de ses croix, vain de ses abstinences,
Et surtout en secret lassé de ses souffrances,
Il condamne dans nous tout ce qu'il a quitté,
L'hymen, le nom de père, et la société :
On voit de cet orgueil la vanité profonde ;
C'est moins l'ami de Dieu que l'ennemi du monde. (1877, p. 411)

Si ces prêtres sont vains ou vaniteux, ce n'est pas à cause de leur tumulte ou de leur agitation. L'ironie, c'est que leur vanité trouve sa source dans le même idéal immobile chéri par Pascal ou Bossuet. Ils sont vaniteux parce que leur immuable repos n'est plus de mode.

RÉFÉRENCES

Bossuet, J. B. (1880). *Œuvres choisies : Panégyriques. Sermons*. Paris, France : Librairie Hachette.

Bossuet, J. B. (1849). *Histoire des variations des églises protestantes*. Paris, France : Didot.

Diderot, D. (1964). *Eléments de physiologie*, éd. Jean Mayer. Paris, France : M. Didier.

Diderot, D. (1971). *Œuvres complètes*. T. 11. Paris, France : Le Club français du livre.

Dieckmann, H. (1948). *Le Philosophe: Texts and Interpretation*. Saint-Louis, MO : Washington University Studies.

Dumoulin, P. (1660). *Héraclite ou De la vanité et misère de la vie humaine.* Genève, Suisse : chez Pierre Chouet.

Furetière, A. (1690). *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*. La Haye et Rotterdam, Pays-Bas : chez Arnout et Reinier Leers.

Grenade, L. de. (1698). *Sermons du Révérend Père Louis de Grenade de l'ordre de Saint Dominique*. Paris, France : chez Pierre Hérissant.

Helvétius. (2011). *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, éd. Gerhardt Stenger. Paris, France : Honoré Champion Éditeur.

La Mettrie, J. O. (1981). *L'Homme machine*, éd. Paul-Laurent Assoun. Paris, France : Denoël/Gonthier.

La Mettrie, J. O. (1796). *Œuvres philosophiques*. Paris, France : chez Charles Tutot.

Le Maître de Claville, C. F. N. (1736). *Traité du vrai mérite de l'homme, considéré dans tous les âges et dans toutes les conditions*. Londres, Royaume Uni : s.n.

Mirabeau, V. R. Marquis de. (1758). *L'ami des hommes, ou Traité de la population*. T. 1. La Haye, Pays Bas : chez Benjamin Gibert.

Pascal, B. (1904). *Œuvres de Blaise Pascal : Pensées*. Léon Brunschvicg (éd). Paris, France : Librairie Hachette.
Serres, M. (1968). *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques: Étoiles*. Paris, France : Presses universitaires de France.
Spica, A.-É. (2005). La Vanité dans tous ses états. *Littératures classiques, 56*(1), 5-24. Récupéré de https://www.cairn.info/revue-litteratures-classiques1-2005-1-page-5.htm
Teyssandier, B. (2005). Vanité vaine et vanité vaniteuse. Glissements sémantiques et modifications référentielles du concept de « vanité » à l'âge classique. *Littératures classiques, 56*(1), 39-48. Récupéré de https://www.cairn.info/revue-litteratures-classiques1-2005-1-page-39.htm
Trévoux. (1743). *Dictionnaire universel françois et latin.* Paris, France : chez la veuve Delaune.
Voltaire. (1819). *Dictionnaire philosophique*. T. 1. Paris, France : chez Antoine-Augustin Renouard.
Voltaire. (1875). *Œuvres complètes*. T. 6. Paris, France : Firmin-Didot.
Voltaire. (1877). *Œuvres complètes de Voltaire : La pucelle. Petits poèmes. Premiers contes en vers.* Paris, France : Garnier frères.

RÉSUMÉ : Cet article propose de considérer la laïcisation progressive de la vanité aux XVII[e] et XVIII[e] siècles. Une fois sortie du champ théocentrique, la vanité dénotera moins la vacuité et la brièveté de la vie terrestre qu'une une malséance sociale qui va à l'encontre des mœurs du temps et qui s'inscrit donc dans le temporel. Ce glissement du sacré au *saeculum* entrainera aussi un changement par rapport au mouvement qu'elle connote. Si jadis, la vanité était le passager et le fugace, elle désignera désormais l'impliable et le rigide.

Mots-clés : vanité, laïcisation, temporalité, religion

Vanity's Movements in the Age of Enlightenment

ABSTRACT: This article examines the progressive secularization of vanity in the 17th and 18th centuries. Once removed from its theocentric origins, vanity will denote less the vacuity and transience of earthly life and will refer increasingly to socially indecorous behavior that is firmly anchored in the temporal. This shift from the sacred to the *saeculum* will also cause a shift in the way we imagine vanity's connoted movements. Once the transient and fleeting, vanity in the 18th century will come to designate the unpliable and the rigid.

Keywords: vanity, secularization, temporality, religion